

インドの主知主義的救済理論(一)

— M・ウェーバーの宗教社会学において —

神 戸 博 一

M. ウェーバーの宗教社会学は周知の様に世界宗教を対象とし、特に西欧合理主義にとってのキリスト教、プロテスタンティズムの意義を議論の中心においていた。「合理化」の観点で、西欧の宗教心とアジアの宗教心との対照性が明らかにされるだろう。ウェーバーは『世界宗教の経済倫理』の「中間考察」の中で、インド知識人の宗教心は「論理的な首尾一貫性の点でも、またずばぬけた形而上学的業績の点でも群を抜いている⁽¹⁾」と評している。ウェーバーの宗教心の類型学では、禁欲と神秘主義の二分がある。インド宗教の主知主義的救済論は、神秘主義の中に、その中でも更に、現世逃避的瞑想と特色づけられる。この逃避的瞑想という特徴づけは当然社会変革に対して否定的な役割しか果たさないことは自明だろう。ここではそうした問題関心ではなく、インド知識人を担い手とする主知主義、神秘主義、形而上学の類型論、その内的論理構造などを明らかにしたい。

1. 神義論から救済理論へ

まず神義論 Theodizee についてみておきたい。神義論とは、現世の不完全性、苦難の存在についていかに合理的に説明するかという問題である。ウェーバーは理論的に首尾一貫した思想体系としてゾロアスター教、インドの業、預定説をあげた。⁽²⁾

ゾロアスター教では光と闇、善と悪の二元論が存在する。苦難の存在は、善が悪によって、光が闇によって生みだされた混濁の結果と考えられる。ここに絶対神は存在しない。

カルヴィニズムの預定説では、隠れたる神、絶対的創造神が存在する。絶対神が何故に苦難をつくりだすのかを合理的に説明すること

はできない。したがって神の愛や慈悲の恩寵が存在するということもふくめて現世の意味に関する人間の把握は不可能とされる。ここに現世の意味の断念がみられるが、これは決して現世に意味がないということではなく、人間には知り得ない意味が、神への信頼という形で存在するということなのである。したがって神の命令に従い、現世の改造を実践する。いわゆる「不合理なるが故に我信ず」という形での「知性の供儀」がそこに存在する。人間と現世の被造物神化の拒否の思想が表現されている。そして神の存在において絶対的なもの、超越的なものが象徴されている。

最後にインドの業(カルマン)の思想についてみよう。この思想では世界は倫理的因果応報によって説明される。業とは行為のことであるが、倫理的行為、つまり罪業と功德によって再生と再死の運命が規定されるのである。その意味での永久的な因果秩序の輪廻が考えられており、その輪廻の担い手が靈魂なのである。ここには自然主義的な因果関連が支配している。したがってこの機構に干渉する神の存在は不必要なのであった。世界における苦難の存在はこの説明で一応合理的に理解される。この場合の倫理的行為の規範はカーストの身分法によって与えられている。

しかし他方でその結果として新たな苦難が成立してしまった。というのは、この永久的な業の輪廻にたえられない、無意味としか思われえないという事態が生じたからである。功德を積むことによって天上への再生が可能となったとしても、この功德の蓄えがきれてしまうと新たに再生と再死の輪に入らねばならない。ここに現世の無常性が存在した。知識人の再死への倦厭がみられる。それゆえこの

無常な世界からの解脱が希求されたのである。この試みこそ、インドの主知主義的救済論の最高の課題であった。その具体的内容は後でふれられよう。

いずれにせよ、この解脱の試みは、現世と人生の意味にたいする主知主義的探求なのである。それは「究極的なもの」の追求であり、「価値形而上学」といってよいだろう。興味深いのは、カルヴィニズムでは現世の「意味の断念」、「知性の値犠」が絶対的なものの合理的な提示と実践になり、社会変革の役割を果たしたのにたいして、他方は主知主義的な追求の徹底が神秘主義へと転化し、全く非合理的な方向への展開をしめしたことである。結果としてこの主知主義的な意味追求は現世そのものの変革の役割を果たすことはなかった。

さてインドの主知主義的救済論といわれる場合の「主知主義」とは、世界や人世の意味の把握に関する合理的な把握というレベルとその意味に従っての救済方法のレベルとの双方に関連しているだろう。

次にこの救済方法の類型をみておきたい。もちろん救済方法は救済理論の内容と密接に関連しているのだが、理論内容とは一応切り離して考えたい。救済技術に関しては一般に苦行、ヨーガ技術、知識などがあげられる。ここでは呪術から合理的な救済方法までいくつかの類型に分類してそれぞれの内容についてみよう。⁽³⁾

救済のための自己神化の手段としての忘我 *Ekstase* には、急性的な性格のものと時間的に持続された、特殊な宗教態度の持続という慢性的な性格のものがある。後者においては瞑想的か実践的かの区別もある。

第一に、オルギー *Orgie* がある。急性の忘我をもたらすための手段として身体機官の抑圧を排除する手段がとられた。たとえばアルコールやタバコなどの有毒物や音楽舞踊や性的興奮によって急激な陶酔を招束する。一時的な忘我であり、日常生活には影響を残さない。

第二にオルギーの非合理的な情緒的な滅殺

手段にかわって、身体機能の計画的な低減化があらわれる。具体的には不断の減食、性的節制、呼吸回数の調節、などである。

第三にヨーガ技術など心的現象や思考を訓練して、宗教的にのみ本質的なことからへと体系的に心意を集中させる修行、ヨーガ行、神聖な音節（オーム）の継続的反复、円相やその他の図形についての瞑想、計画的に意識を空無化する修練などがおこなわれる。

更に救済方法論が合理化されると、宗教的態度の継続性を保証する手段だけに修行を計画的に制限することにむかった。それは健康保持と非合理的なあらゆる手段の除去を意味した。

第四にグノーシス。知識であるが、単なる知識ではなく、聖という感情を伴った「所有」である。瞑想によって得られる。

第五に仏教のオイフォリー（病的快感）。愛の無宇宙主義や汎神論的感情である。

インドの主知主義的救済論において基本的なヨーガ技術のもつ意義が大変大きい。ウェーバー自身これらの概念を切然と区別しているわけではなく、非常に多義的で重複した使い方をしたりする。一つの分類の試みである。

以下インド宗教心の救済理論をたどりたい。

2. 古典的バラモンの正統的救済理論⁽⁴⁾

インドの救済宗教は、正統、異端あるいは古典、非古典をとわず、苦難の存在に関する業と輪廻の神義論を共通の前提として持っていた。しかしインドの救済宗教は、この合理的な神義論のみで満足することができなかった。というのは知識人にとって現世の再生と再死の永遠の輪廻は無意味であると考えられたからである。知識人のラディカルな現世否定は、キリスト教の罪や悪などの存在のゆえにではなく、むしろ現世の無常性のゆえであった。知識人は死ななければならない世界の形而上学的な無価値さと無意味な活動にたいして倦厭感をもっていた。

輪廻の思想によればこの輪廻という永遠の秩序とその再生の担い手である靈魂が現世を

来世を通じての恒常的な存在なのである。したがってバラモンの哲学の救済の究極の課題は、再生の担い手である靈魂がこの永遠の因果性の輪廻からいかにして逸れるかということであった。

バラモンにおける神觀念についてみよう。ヴェーダや後世のヒンドゥー教の神々は、人間と同様に徳を持っていないし、日常の人間より巨大な存在であるにすぎない。また儀礼や知識の呪術的力に服する神であって、絶対的超越神ではない。カリ時代に神々の夜明けがはじまる。多様な神が存在し、やがて古い人格的な父なる神と世界創造者に代って、非人格的ブラフマ（世界秩序）が現われた。これは祈とうの呪術力に相応した呪術的世界勢力であった。しかしそれは再三再四人格の世俗神、ブラフマ（梵）の特徴をおびる傾向があった。しかしブラフマは、古典的教義によれば、世界を無から創造するのではなく、むしろ世界はブラフマから「個体化」を通じて流出されると考えられた。

その他に種々の地方神や機能神の上に、最高の人格的な創造神が成立したこともある。当然この神は業の思想と調和しえない。しかし結局最高神は、気晴らしそれ自身のために、「事物を楽しむ」ために世界を蘇生させたと答えられた。この解答は明らかに経験的世界の意味を放棄したことを意味する。この現世の意味の主知主義的 pursuit の懐疑的断念はインドの救済宗教の特徴である。

前述したように、バラモン教義の中心的な問題は、靈魂の無意味な輪廻からの解脱であった。靈魂の解脱に関する形而上学がその成果なのである。救済されるべき靈魂の数は無限であると考えられ、また解脱の可能性は無限に少なかった。その結果、個人は自己自身のみを救済しうるのであり、神秘的な救済追求に特有の「宗教的個人主義」が生まれた。無限の靈魂にたいしては救済の伝導は無意味であった。正統哲学は個々の靈魂の運命を自己の所行に委ねたのである。

業と輪廻思想の確立は、救済努力のあり方

に決定的な影響を与えた。現世貶価の根拠が無常性にみいだされると共に、ブラフマン思想も成立した。つまりこの否定さるべき世界の多様性、形成と個体化はブラフマンからの背反か隔りの決定的な徴候であると解釈された。非人格的唯一者ブラフマンは隠れたもの、世界を否定する性格をえて、価値原理となったのである。

他方でバラモンの基本的觀念では「呼吸」が人間の非物質的なもの、靈魂的なもの、精神的なものの実体であると考えられた。アートマンは、こうした呼吸と関連しており、自我の隠れた、非物質的な呪術的統一体へと醇化された。その他に、生命にとって不可欠であるが無形なもの、あるいは思考そのものなどが呪術的な力を持つと考えられた。そして救済状態は、生命の呪術的な担い手、アートマンとブラフマンとの同一化（梵神一如）という思想がウパニシャッドの秘義であった。ブラフマンが物質化されることはなく、物質主義的思弁は異端として厳しく拒否された。

一方で自己集中（ヨーガ）技術による瞑想が独特の達人的、主知主義的な意識体験を覚醒させた。これは「自己の内面的な心的事象がせまり、せきたてた場合でも、自己に関心をもつが、しかし関与しない観察者として感ずる習慣⁽⁵⁾」がヨーガによって育成された。この思想は、意識内の精神的過程の一切の彼岸にある統一体として「自我」を把握する觀念を形成した。それゆえに初期ウパニシャッドでは、中国の陰陽二元論に似た男性的精神原理プルシャと女性的原理、原物質プラクリティが現われた。プルシャがプラクリティにまきこまれると、業が生ずるのである。重要なことは、プルシャがプラクリティのよびさます世界と靈魂の活動に、自己のいかなる行学によっても関与しない観察者としてあらわれたことである。知識を得て、プラクリティの活動をそのものとしてみると、プルシャは自由になり、永遠に不動な休息状態に入ることができるとされた。

バラモンのこうした思弁は、神秘主義一般

の場合と同様に、以下の様な結果をもたらした。第一にこの思弁の結果から現世内の生活のための倫理は全く形成されなかった。ウパニシャッドは倫理とよばれるものを含んでいない。

第二に、グノーシス知識による救済はヴェーダ聖典の内容と鋭い緊張関係に陥った。グノーシスは神々の存在や儀礼の価値を貶価したからである。バラモン正統論はこの緊張をいかに克服したのか。それはインド思想に特有の「有機体的」相対化によって可能となった。カリマスのグノーシスの所有者と俗人との区別が存在し、俗人はカーストに規定され、身分的に、職業的に分化した法、倫理を遵守せねばならなかった。

他方カリスマ的資質の人物が現世からの解脱をグノーシスによって行う最高の救済論が存在する。二種類の方向がみてとれる。

第一はサーンキヤ説である。認識する自我と認識される物質（精神的な過程をふくめて）の二元論をとる。現実の世界を実在とみとめ、自我はこの世界から離反するのである。つまり現実とは物質的・霊魂的・精神的過程と個体的なもの、永遠の生成と消滅の世界と考えられる。この自我は永遠に不変なものである。この二元論にはブラフマンは不必要であり、「無神論」である。自由になった霊魂は、永遠に夢なき眠りに沈むが、消え失せない。この救済状態はヨーガ実践の意味の認識の体系的な訓練によって得られる。

第二の方向はヴェーダンタ説である。現実の世界、永遠の生成と消滅の世界は、真実ではなく、仮象（マヤー）、虚像である。実在は、この仮象の生成と消滅ではなく、超現実的な神的存在、ブラフマンなのである。ブラフマンの個別化が個々の精神である。知識をもってこの宇宙論的幻想の苦悩からの解放がなされると考える。このグノーシス知識は通常の知識ではなく、「所有」である。宇宙論的幻想によって個別化された精神と神的唯一者、ブラフマンとの神秘的な再結合によって自由になった認識がもたらされる。この二元論的な

ブラフマンの説は、汎神論である。

これらの教説は思想家の首尾一貫した合理的な観念の所産だった。そしてこれらの教説にみられる神秘的性格は、知識人階層の内面的状態の結果であった。知識人は生活の意味に関する思想家として生活に直面するのであって、生活課題に関与しながら実践的に行為するものとしてではなかった。

これらの教説の正統性はヴェーダやバラモンの儀礼義務に異議を唱えず、バラモンを攻撃しない点にあった。正統派の中でも、儀礼的所行、苦行、知識といった救済手段の多様性が認められた。特にグノーシス知識は、精神と物質との不幸な結合、自我の物質化を止揚することができる。あらゆる物質性を除去した状態は、後に涅槃とよばれた。これは、仏教の、個性の完全な消滅ではなく、むしろ動揺による悩みの終焉と等置される。「炎の消滅ではなく、むしろ風が静まったときに生ずる、常に煙りもなく、ゆらぐこともなく燃焼すること」⁽⁶⁾を意味している。

グノーシスによる救済状態は、涅槃やこれと類似の法悦状態であるが、これは救済者の死後にはじめて生ずるという彼岸的なものではない。むしろ此岸的にこの世のために求められる。古典的沙門では、グノーシスの獲得によって「救いの確かさ」が与えられた。これには二種類ある。一つは、法悦の現在の享受である。特にヴェーダンタは、ブラフマンと合一した者の、この超地上的な喜びを決定的に重視する。第二に、この世における業連鎖からの自由である。この「生前解脱」は、倫理的な応報機構からのがれることができる。つまり儀礼は自己をもはや拘束することもなく、何ごともなし得るという帰結がもたらされた。これは神秘主義に特有の無律法主義である。この思想はサーンキヤ説に近い。

サーンキヤ説ではヨーガ手段を重視し、社会的業績を無価値とみなした。これに対し、ヴェーダンタ説は儀礼や所業、伝統的社会的義務を救済努力にとって価値のあるものと評

価している。この社会的義務が法（ダルマ）であり、義務や道の意味を持つと同様に、宇宙秩序を意味する傾向を示していた。

3. バガヴァッド・ギーターの救済理論⁽⁷⁾

バラモンは日常的義務と救済方法を有機体的に相対化していたが、名誉心のある騎士階層の魂の救済要求を満足させることはできなかった。戦士としての身分法は世俗逃避の瞑想とは調和しえないからである。この問題が叙事詩マハーバーラタの一節バガヴァッド・ギーターの中で、戦士アルジュナとバガヴァッド神の化身クリシュナとの対話の形で議論されている。つまり戦士カースト法に従った行為が、つまり「物質の行為」が、救済価値をもちえるかどうか。またそれがどんな意味で価値をもち得るかが問題であった。この問題への解答の中にバガヴァッド・ギーターの描く観念の宗教的独創性がみられる。

ここで明らかにされたのは、「現世内神秘主義」の生き方である。ここには、世界にまきこまれることを最少にすること、すなわち神秘家の宗教的な「世を忍んで生きること」⁽⁸⁾が主張されている。彼はカースト義務によって命ぜられたものを実行するが、内面的には全くそれに関与しないままである。いわば「行為しないように行為する」⁽⁹⁾ことによって自己を確証する。そしてその行為の結果を顧慮しないで、またその成果にたいして欲望をいだかずに行うということである。というのは欲望の存在は、現世と関わることになり、業をうみだすからである。原始キリスト教徒が「正しく行為して、結果をば神に委ねた」ように、自己のカーストの義務をその結果を顧慮することなく、義務のための義務として実践する。こうした実践行為によって業から自由になるとする。ウェーバーの行為類型では、こうした行為は価値合理的行為であり、信念倫理である。責任倫理ではない。この意味で「歴史にたいする責任の意識」⁽¹⁰⁾が欠如している。

さらにバガヴァッドにおいて古典的教説と

異なる特徴がある。クリシュナは「あらゆる聖なる所業を捨て、ひたすら私にのみ帰依せよ」⁽¹¹⁾という。ウェーバーはここにクリシュナを救済主とする信仰宗教意識をみている。神や救済者にたいする宗教的帰依と絶対的な信頼にみちた服従を典型的な宗教の意味での信仰を考えている。ここにみられる救済宗教意識と信仰宗教意識は古典的教説にみられなかった新しい現象であるとウェーバーは捉えている。

更に重要なのはバガヴァッド・ギーターにみられる「有機体的」世俗内倫理である。一般にインドの「寛容」思想は、倫理的な救済論の戒律の絶対的な相対化による。この相対化は、カーストの所属だけではなく、個人の救済目標に関しても有機体的な位置づけを与えられている。それは単なる消極的寛容ではない。「一、行為の最も相対化する原則を積極的に一ただ相対的かつ段階的に評価すること二、個々の生活領域の倫理的な固有の法則性すなわち一様に〔存在するものとしての〕固有価値など、それらを承認することである。」⁽¹²⁾この相対化が生ずる原因は、救済という究極的価値問題のみが重視されるがゆえに、その結果として救済以外の個々の生活領域が等しく貶価されてしまうということなのである。こうしたバガヴァッド宗教の有機体的な相対主義は、理論的なものだけではなく、日常的な感情生活へも普遍的に深く侵透していたのである。

4. ジャイナ教⁽¹³⁾

ジャイナ教は排他的な商人セクトを形成した。したがってヒンドゥー教とは全く異質であり、経済的合理主義との関連を論ずることができよう。ジャイナ教の創始者はイナトリプトラであり、貴族的知識人階層に由来し、バラモンの出身ではない。ジャイナ教はヴェーダの儀礼命令と教説を厳しく拒否する。というのは救済にとってそれらは何の意味ももたないと考えからで、苦行のみを重視する。業の輪からの解脱をジャイナ教も求めていた。

仏教とは異なり、古典的アートマン理論を受け入れたが、サーンキヤ説と同様、ブラフマンを認めない。バラモン階層とヴェーダ教養と儀礼を拒否するという点で異端なのである。

靈魂の理論についてみたい。ジャイナ教では、靈魂は本来の究極の自我、実在であり、相互に平等で永遠である。靈魂のみがジーヴァ、生命の担い手である。しかもこの靈魂はモナドであり、無限の知恵、グノーシスの能力をもっている。また靈魂は、単に消極的に受容する精神ではなく、古い積極的な自己神化のための苦行と関連し、積極的な生活原理である。靈魂に対立するものとしてアジーヴァたる物質の不活動性が存在する。したがって肉体は悪なのであり、インドの主知主義的な救済宗教という条件の枠の中であるが、難行、苦行と呪術との関連は他の宗教より密接である。

完全に救済された靈魂は「質もなく、肉体もなく、音もなく、色もなく、味もなく、感情もなく、再生もなく、物質との接触もなく、『類推なしに』知りつつ知覚しながら『絶対的な』存在を導く⁹⁹」ものである。生存中正しい直観的な認識を獲得した人は、もはや罪をおかすことがなく、全知である。この達人の入る地上の究極の状態は涅槃（生前解脱）とよばれる。ジャイナ教の涅槃は、仏教とは異なり、「存在」一般からの救済ではなく、あらゆる罪、欲望と精神力の有限性の源泉となっている「肉体からの救済」である。もちろん知識は最高の救済手段であるが、知識を獲得する方法は、学習、静観の他に、呪術師と同様苦行なのである。極端な苦行がおこなわれ、餓死する人は最高の聖なる状態に達するとされる。しかしこの苦行は、原始的な呪術者の苦行とは異なり、「世俗離反」の意味で精神化されている。

「家なきこと」が根本の救済概念である。それは一切の世俗的動機をたちきることであり、世俗的動機にもとづいた一切の行為を回避することである。「行為すること」一般、希望し願望することを中止することである。生

も死も憧れない。友人ももたないし、彼に対立する他者の行為を拒否するようにふるまうこともない。悪に抵抗すべきではない。生活における個人の恩寵状態は、困苦と苦痛をたえしのぶことで確証されねばならない、という原則に従って行為する。正統的ヒンドゥー教にみられる「有機体的」相対化とは対照的に、古典的ジャイナ教の救極論ではただ絶対的な救済目的と完全さのみが存在した。他の一切のものは不完全で過渡的、未熟で価値の低いものであった。

ジャイナ教の日常的苦行には「不殺生」の絶対的な禁止がかかげられた。他人の生命はもちろん肉食主義者の立場から一切の生命へと転化された。ただし自殺は許されていた。この不殺生の規律は極端にまで守られていた。灯をともしたり、火をつけたりしない。昆虫を殺すことになるから。あるいは昆虫をすいこまないために、水を煮たてる前に水をろ過し、口と鼻にヴェールをつける。したがって生命が危険にさらされる手工業経営や昆虫を殺す危険のある農業にも従事することはできなかった。

第二に所有の制限があった。生活に必要な以上の富の所有は救済に危険である。しかし富の営利それ自体は禁じられなかった。富への執着のみが禁じられた。この点はプロテスタンティズムと似ている。また経済の取り引きでの絶対的な正直、一切の不正直な営利の禁止がすすめられた。ピュリタン的な「正直が最良の策」に従っていた。そのためジャイナ教徒の商人は有名であった。ジャイナ教徒が商人になったのは純粹に儀礼的根拠によるものだった。商人のみが不殺生を厳しく守ることができたからである。しかし営利資本としての銀行業や金貸業に限定されており、工業資本家になることはできなかった。

彼らの社会倫理は、功德として、飢餓と渴望の人にたいする施与、貧しき人にたいする衣服の施与、動物の保護と飼育、他人の生活の救いと他人にたいする友情などをあげている。これらの儀礼的戒律にもかかわらず、「隣

人愛」というキリスト教の概念が欠けている。行為が行為者にたいしてもたらず熟慮された救済利益が行為の導きの星なのである。ジャイナ教共同体の成員相互の連帯も著しく発展しているが、古代キリスト教の「兄弟たること」とはかなり離れている。それはピュリタンの福祉保護の即物的合理主義に似て、愛の無宇宙主義の流出というよりも、功德のためとされていたのである。事実ジャイナ教には愛の無宇宙主義は存在しない。

救済理論における最高の救済財が瞑想によってのみ達成される精神的習性であり、その特殊な方法が苦行である限り、矛盾が存在した。現実的には呪術は全く払拭されなかった。しかし儀礼主義的かつ禁欲的正しさの几張面な抑制は、瞑想的神秘主義であれ、積極的な禁欲であれ、内面的に統一的な方法論の意味での徹底した合理化の立場を代表していた。

5. 古代仏教¹³⁾

古代仏教はサーンキヤ説やジャイナ教と同様ブラフマンを認めない。更にこの両説と異なり、アートマンと「個性」問題をも拒否している。仏教は特殊な高貴な知識人救極論の性格を明白にもっている。仏教は解脱と何の関係ももたないと考え、あらゆる救済手段を徹底的に排除した。ただ解脱という目標のみを追求するという点に特殊な業績をもつ。つまりジャイナ教の苦行や形而上学的思弁なども救済目標に役立ちえないものとして排除した。また真の救済探求者は認識への欲望にも執着しない。

仏教は苦の存在、業の原因を希望や願望、一切の此岸的生や彼岸的生にたいする執着にあると考えた。これらは無意味であり、無常な無への執着であるから。人間の生とは五蘊（色・愛・想・行・識）が自覚的かつ意志的個体の形態へ凝結したものととらえる。したがって個体の本質はまさに徹底的に無常な存在である。それゆえ永遠の生ではなく、永遠の死の休息への救済が求められる。この救済努力の根拠は「生にたいする倦厭」ではなく

むしろ「死にたいする倦厭」なのである。

ところで仏教はヒンドゥー教とは異なり、靈魂の存在を認めなかった。業の輪廻の担い手は靈魂ではなく、生への意志である。そこで輪廻を説明する原理として「マッハ的靈魂形而上学」が利用されたとウェーバーは考える。これまでの主意主義的救極論が、自我の主知主義的構成に基づいていたのにたいし、仏教はいわば主知主義的構成に基づいている。つまりこれは、内面的経験によれば、自我と世界のいかなるものも存在せず、集合して現実を構成している種々の感覚、努力、表象の流れのみが存在すると考える。

この存在の統一体を構成するものは何か。それは個々の構成要素ではないし、またその単なる総計でもない。一切の個々の要素の意味の統一体からその存在を全体として体験する。個体の本質とは、同様に、個々の感覚ではなく、その目的と意味との統一性である。この目的と意味の本質は個人の統一的意志である。この意志の内容は、多様な形態をとるが、それらに共通しているのは存在しようとする意志である。つまり生への意志なのである。この意志が業をうみだす。したがって業からのがれるには、この意志を否定しなければならない。したがって生への意志、それが何であれ、あるものへの「渴愛」が個体化の原理である。それは精神物理学的事象の束から構成されており、この束が経験上靈魂であり、自我である。いわば「個体化エネルギーの保存の法則」に従って、意志は死をこえ作用する。個人が死んだ場合、実体としての靈魂は存在しないが、意志はただちに、新たな自我と結合し、逃れようのない業の重荷を負わせると考える。したがって仏教は苦の根拠を生への意志や渴愛にみだし、一切の形ある存在からの救済を求めたのである。

この苦からの救済手段は知識であるが、この知識は、苦の本質、生起、否定、条件、否定の手段に関する四大真理による実践的開悟である。仏教徒は苦から絶対的に逃避する。苦から決定的に救済される開悟は、瞑想によ

って単純な実践的生活の真理に沈潜することによってのみ得ることができる。この開悟を求める者にのみ可能な知識は、実践的なものと考えられる。

仏教における救済状態はどういうものだろうか。世俗と人間への渴望からの内面的解放のために、冷静な自己抑制のみが重要である。「祝福されたものは、力強い風のように、愛の風を現世に吹く。冷くしかも甘く、静かにしかも柔和に。」⁹⁶ 救済状態はバラモンにおける「動揺における悩みの終焉」ではなく、個性の完全な消滅であった。これは愛の無宇宙主義であり、人間と動物にたいする「限りない感情」である。心理学的には、神秘主義的で、無感動的恍惚のオイフォーリーによって規定されている。この感情は、自分の敵にたいして、呪術的な、靈魂征服の力を与えてくれる。その場合彼は冷静にしかも距離をもって自己抑制している。というのは、結局個人は、「犀のように孤独にさまよわねばならない」からである。このことは、感情にたいして堅い皮を持っていることを意味する。キリスト教の「敵にたいする愛」とは全く異質なものである。

仏教の静寂主義は、自己克服の達人的能力ではなく、むしろ敵にたいする平静な非憎の感情と共同体仲間と「友情ある調和をたもてる安らぎに満ちた感情」をもちえる。この感情の根拠は、自己中心的な知識のあらわれであり、つまり一切の敵対感情の根絶が自己の救済に役立つという知識なのである。この意味で、仏教の愛は、ジャイナ教、ピューリタニズムの様な「非人間性」と「即物性」*Sachlichkeit* の性格をもっている。

「この『慈悲』なるものは、そもそも自己を誰にまた何のために捧げるのかといったことをおよそ問題とせず、究極においてはだれかれという具体的な人間にほとんど関心を寄せることのないような愛であり、たまたま出会ったのがその人だったからという理由で、外套を求められたらシャツなどもさっぱり与えてしまうような愛である」⁹⁷ ボードレールの用語では「神聖な魂の売淫」

であり、献身のための献身である。ここでは自己の救いの確かさのみが問題となっている。

- (1) M. Weber *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, (以下 GAzR. と略) I. S. 573 大塚訳1973 『宗教社会学論選』 p.163
- (2) Ibid., S.246f. p.48f.
M. Weber *Wirtschaft and Gesellschaft* (以下 W.u. G. と略) SS.314-318 武藤訳
1976 『宗教社会学』 創文社 pp.183-188
- (3) W.u.G. S.325 pp.202-208 GAzR.II.
SS.146-162 pp.20-80
- (4) GAzR.II. SS.170-188 pp.61-89
- (5) Ibid., S.177 p.71
- (6) Ibid., S.185 p.84
- (7) Ibid., SS.189-262 pp.90-111
- (8) Ibid., S.193 p.97
- (9) Ibid., S.193 p.98
- (10) 小倉志祥 1971
『M. ウェーバーの科学と倫理』清水弘文堂 p.266
- (11) GAzR.II. S.96 p.102
- (12) Ibid., S.200 p.109
- (13) Ibid., S.202-217 pp.112-136
- (14) Ibid., S.205 p.117
- (15) Ibid., S.217-250 pp.137-187
- (16) Ibid., S.222f. p.145
- (17) GAzR.I. S.546 p.116